袁宗道情念论及其诗学话语新体系

李瑞卿

(北京语言大学　中华文化研究院, 北京 100083)

摘　要: 袁宗道精研性命之学,直接问性于良知,于情念的穷之又穷中,抵达"直"性、生理。袁宗道重建了性、心、情念关系,在随感辄应的情念之基础上,通过"知"的过程树立心性本体与自我。他在触物遇境之际来阐释"心"为何物,并以唯识论来阐释"心之管则思"的认知机理,认为"真心"与"我"的出现依赖于根尘之虚妄的消解与本体实相的显露,从而树立了新的理本体与新的意识结构。基于此,袁宗道有"从学生理,从理生文"之论,其内容包括"器识"为范型的认知与审美方式以及"辞达此理"的语言论。袁宗道论证了普遍存在的理,创构了超越天地秩序的新自我,在诗学上已然突破借助易学理路构建新思的王、李之学,带来了诗学话语体系的重大变革,完成了从意到念的意象论转向。

关键词: 随感辄应;破除意识;命题图像;新意象论

中图分类号: I 207.2　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2023)06-0080-11

袁宗道"情念论"的发生及其逻辑机理、运行机制是其哲学与诗学的枢纽。它脱胎于李贽,在李贽反对形而上学之理、追求最初一念之本心的道路上更进一步;它系统引入佛禅方法论,对性理作了新的阐释;它前所未有地挑战了易学逻辑,乃至心学体系,推翻了前后七子、唐宋派的理论地基,为晚明诗学提供了新的可能性,建构了"从学生理,从理生文"的诗学话语新体系①,重新阐释了新的文理关系、言意关系,初步确立了"随感辄应"的审美方式②,为新的意象论的兴起奠定了坚实的理论基础,引发了那个时代文学思想领域里的剧烈震荡与蜕变。

一、情念的穷之又穷与"直"性、"生理"

袁宗道对良知、诚、心性、情念等话语进行了新的创构。《性习解》中袁宗道论人性,从理气的角度来统合孟子、荀子、扬雄、告子、佛氏的观点。袁宗道认为,孟子属于性同论,荀子、扬雄、告子、佛氏则属于性异论;它们"盖其异者出于气,而其同者出于理"③;孟子论人性专言理,扬、荀辈则专言气,所以各有偏至,只有孔子属于理气合一。袁宗道论性,理气合一,但并不将理与性善对应、气与性恶对应,"执两端"是其思想方法;既同也异,既异也同,善与不善,尽收囊中,俨然突破了儒家传统的道德论、人性论范畴。

《读大学》中,袁宗道论及"明德""止于至善"与"心体"。他强调德之自明,以考亭虚灵不昧和伯安良知来诠释,进而引佛家思路以成就自家见识,所谓"德即是明""皆自明","不落情量,全体显现,非假一毫功力也",即超越一己之情量而让德行全体显现出来。与"执两端"类似,袁宗道以"两边俱不依"的思维方法,精心结构了他的至善之方。即是说,"住于恶固非善,住于善亦非至善",只有"善恶两边俱不

收稿日期: 2023-01-12

作者简介: 李瑞卿,男,山西静乐人,北京语言大学中华文化研究院教授。

① 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷二〇,上海:上海古籍出版社 2007 年版,第 286 页。

② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 273 页。

③ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷七,第 83 页。

依”才是至善。一旦起心动念,即不是“止”。由于起心动念,不是善,即是恶,所以不是至善,而唯有“息机忘见,便是止于至善”。故而大人明明德于天下的功夫,就以“知”为吃紧处,也即“知止便是格物致知”,这也是诚意正心的过程。既然“心体本正,而一发为意,则失其本正之体”,如何诚意呢?“意诚则虽曰已发,不离未发;虽第二机,即第一机”,这就是说,诚意是弥补心意割裂、心体不全的路径,具体而言,即是“不涉安排”“不立能所”,即使心中有所发见动迁,也毫无妨碍,最终达到“不动不迁”之效果①,心体回归于正。

但是,袁宗道很快就发现了“诚意”的悖论,他说“正心固先诚意,然稍拟诚意,便涉安排立能所,早已不见诚了也”②,也即是说,在“意”上下功夫,因为“意”立能所,“诚”即不见。这就是袁宗道直接问性于良知,并在“情念”上下功夫的根本原因。由诚意而心体,必涉痕迹,所以袁宗道以良知为体。良知人各有之,不假外求。他说:“当知吾人各具有良知,虚灵寂照,亘古亘今,包罗宇宙,要在当人设方便致之。若还致得自然,神感神应,安排不待遣而自遣,能所不待亡而自亡矣。盖此知本诚,不必别用功求诚也。”③袁宗道抛弃了用功求诚之路径,希望自然致得良知,以至“神感神应”,这样,“安排”“能所”的痕迹就能消亡,良知与明德的境界就归为不睹不闻、无声无嗅、天命之性、未发之中的状态了。袁宗道以空无来致良知,复心性。在他看来,王阳明“良知二字”从“万死得来”是“无善无恶之知”;他以所谓“了了常知”之知、“真心自体”之知、“自性清净心”来阐释此良知。④ 在袁宗道的格物致知中,所格之物即是情念,他要在情念发起处,穷之又穷,使得灵知自然显现。《读〈大学〉》说:

> 情念不孤起,必缘物而起,故名情念为物也。初入道人,如何用功,须是穷自己情念起处。穷之又穷,至于穷不得处,自然灵知显现,迥然朗然,贯通今古,包罗宇宙,则知致矣。故曰致知在格物,此是初学下手吃紧工夫,千圣入门之的诀也。⑤

情念缘物而起,外物成为情念之对象,情念对象为外物时,情念已然为物,导致心体的割裂。而唯有在情念萌生处,摆脱情念与物之关系,泯灭情念与物之分别,在念头穷之又穷却又穷不得处,让灵知朗然,贯通今古、包罗宇宙。

综合上述论证可知,在袁宗道这里,良知、心体、性、虚明、虚灵等都是一本体,如何回到本体,袁宗道显示了独特的逻辑。他以“执两端”“两边俱不依”“不立能所”的思维方法回归心体或至善;他否定了用功求诚的路径而直指良知,并以空无来致良知、复心性。当面对情念缘物而起的实际情况时,袁宗道在情念起处“穷之又穷”,乃至于无;在判断上既是也非,既不是也非不是,消除能所、相对、主客关系,一直退向空无,退回到情念缘起处。袁宗道不仅摆脱理学家的心性修养功夫,也改造了心学家“虚而有灵”的心体观念,同时卸掉了李贽“最初一念之本心”的实践重负,于是,心性只是系乎一念间了。

袁宗道以其特别的佛禅方法,将传统的儒家格物致知的功夫、善恶是非之辩悬搁起来,直观到了独立自在的虚明心体。因为是在情念之间,所以袁宗道破除了心灵实体观念,他将李贽祛除“道理闻见”的愿望通过个人意识的解脱去实现;因为是在情念之间,所以在意识上与概念、道理解缚更为方便,由此也使人可以体认到一个自由心性本体的存在。袁宗道正是摆脱知识活动而复归于主体性,因而在情念穷之又穷的同时,即是对“生理”、心体的觉悟,并将道德本体还原到生生不息的现象界。袁宗道通过对《雍也》中的“直”字的阐释来完成理论建构,形成融合儒佛的新的视域与境界。《雍也》篇说:“子曰:人

---

① 本段袁宏道语皆见于《白苏斋类集》卷一七,第 238 页。

② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 239 页。

③ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 239 页。

④ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 240 页。

⑤ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 240 页。

之生也直,罔之生也幸而免。”①袁宗道将“直”诠释为“性体”与“生理”。《读〈论语〉》写道:

> 人之生也直,此直字与质直、好直等直字稍异,即性体也。性体无善恶,无向背,无取舍,离彼离此,而卓尔独存;非中非边,而巍然孤立。故曰:直如千仞峭壁,非心意识之所能攀跻者。瞥生情念,便纡曲了也。情念既生,而欲祛除之,亦纡曲了也。拟趋向他,便纡曲了也。拟不趋向他,亦纡曲了也。纡曲便是罔矣,罔之易蹈如此哉! 然直何以曰生理也? 盖有镜然后现影像,有直性然后出生形骸情识。无镜,安得有像乎? 无直安得有生乎?②

在情念穷尽处,可以直观到心性之体,也即在此时,心性之体进入到现象界,即所谓“直”的出现。“直”是性体,无善恶、无取舍、无向背、离彼离此、非中非边;直如千仞峭壁,非心意识所能攀援;但“直”同时又是“生理”,是存在赖以衍生的源头,也是赋予现象界价值的渊薮。正如镜子之于镜像,“有直性然后出生形骸情识”;无镜则无像,无“直”则无有生命的展开。在此,袁宗道将其上升为一个本体概念,以它为契机,完成了牟宗三所谓“一心开二门”的哲学架构。一心开二门是《大乘起信论》的话,牟宗三说:“所谓二门,一是真如门,一是生灭门。真如门就相当于康德所说的智思界(noumena),生灭门就相当于其所说的感触界(phenomena)。”③分而言之,袁宗道“直”为性体即是智思界,直为“生理”即是感触界或现象界;合而言之,“直”性与“生理”本为一体,有“直”性然后有“形骸情识”。也即化生中的感觉与知性乃至“生理”,被“直”性所统摄,而“直”性则为“生理”所充满。“直”也是意志自律与意志自由的统一,袁宗道的心性阐释出现了崭新面目,前所未有的主体性得到了发扬,生命空而有,有而“直”。“直”性与“生理”衍化出一个本体的理想世界、生活世界。而袁宗道在对《里仁》篇“义之与比”的诠释中,又将作为儒家道德的“义”诠释为性之德④,性体与仁义礼智存在体用关系。从而,袁宗道将离有无相、离有无见的虚灵性体(直性)、“生理”与作为存在的仁义礼智统摄为一体。

“情念”穷之又穷与“直”性之体现、生理之推行是同一过程中的两个方面,袁宗道情念论突破了现成的道德秩序,而仁义礼智将本体地位出让给了“直性”,在“生理”中充实内涵。袁宗道所直觉到的心性本体,是具有自由、自律色彩的道德本体,排除了神秘主义与默坐静念功夫;他所获得的理性也不是对外在天理的感悟与呼应,而是见到了源于自身的生命之理与更为超远的境界。

二、随感辄应与“知”及“我”

情念在袁宗道的哲学体系中位置独特,情念的“穷之又穷”是回复心体的吃紧处。袁宗道试图摆脱“诚意”先天具有的能所、安排观念,试图隔绝我即是心体、虚无即见心体这些隐藏着主观倾向的哲学理路,也试图修正李贽“最初一念之本心”的思路。在此,重视情念就是要将“念”从心性那里区隔出来,还原到它与心性的原初关系中。袁宗道《读〈孟子〉》比较集中地论析并建构了新的性、心、情念之关系。袁宏道首先指出,性离文字、离言说、离心缘无法看见,但它表现于初发情念中,所以第一念是性,然后又推论说“念外生念,千状万态,总是性也”,接着进一步追溯其初,否定上述见解,而有“性本离念,念即离性,故曰非性”的论断。⑤ 一方面认为性即是性,念即是念;另一方面又因为性不可指示,而不得不“指第一念为近之”⑥,“虽曰情识,尚属自然”⑦。接着袁宗道讨论了孟子念与性之关系。“恻隐羞恶辞让

---

① 何晏注,邢昺疏:《论语注疏》,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 78 页。
② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 244—245 页。
③ 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,上海:上海古籍出版社 2007 年版,第 77 页。
④ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一七,第 242—243 页。
⑤ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 267 页。
⑥ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 268 页。
⑦ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 268 页。

是非”就是情念,也即不忍人之心,而此种不忍人之心来自“耳目口鼻意,与外境相触”①。无感时仁义礼智是空名,有感后恻隐、羞恶、辞让、是非等成为“四端”,所谓“仁义礼智是性体,非知可知,非识可识,惟于发用处见得耳”②。在此强调情念与“感”的重要性,仁义礼智是性体,体现于情念,在发用处看见;但无感时仁义礼智却是空名,俨然突破了朱熹解读“四端”说的框架。

恻隐、羞恶、辞让、是非等心是念,最为贴近性体,也即“第一念”。第一念就是“乍见”:

> 如何见得此心人人皆有,即乍见孺子入井,而恻隐可见矣。谓之曰乍见,随感辄应,那有毫发许别意儳入,正所谓第一念也。盖此个离元明本体不远,不曾转入第二念。如第二月非是月影,禅家谓之现量,转入第二念便是比量,非量矣。③

“乍见”即是“随感辄应”,即在触遇外物时毫无别意渗入。袁宗道借助佛家现量来阐释“第一念”,使念与性体在感知与行为中贯通一体。第一念或“乍见”离“元明本体”不远,“元明本体”也即《楞严经》中所谓“妙明真心”。“第一念”与心性本体的这种无限接近关系,为主体从现象界进入到本体境界提供了无限可能,并以此“第一念”为基地,强调“知”的扩充功能。他认为人人均有“四端”,“四端就与四体一般,谁人不信自己有四体”④,进而主张将“四端”通到别处,他说:“夫四端既是决有的,宜乎通得到别处,如何别处又扩充不去。”⑤在袁宗道看来,人之“四端”也存在“不能知”、不能扩充之病,克服此种弊端的办法即在“知”上,所谓“知知即是扩充,非知了又另去扩充也。盖即知之时,全体现见,岂不是扩充。知之一字,最是吃紧”。⑥ 这即是说,唯有“知”可以使“四端”扩充,但并不意味着“知”以后另外去扩充,而是说“即知之时,全体现见”。正因如此,“帝尧克明峻德,当其初明时,四海已保合在一念中”⑦,即在随感辄应的第一念中,圣人心性之体即可存在于现实。第一念成为大人事业的发端处与用功处,即“赤子之心物无分别,无取舍,所谓第一念也。大人事业,只用第一念有余裕矣”⑧。在这一“知”的过程中,“念”既能随感辄应,又能了无分别、毫无取舍。这一过程既是感知外物,又是祛除妄念、抵达妙明真心、落实为事功的过程。而这种“知”是异于禽兽之“知”——人之异于禽兽的不是“灵知”,而是人“可使知之”⑨。“使知之”是将“知”作为一个包含感觉、认知,乃至转识成智、穷念见理的实践过程,它同构于康德之感性、知性、理性的逻辑。感性即是感物能力,知性则是提供先验的形式性概念,包含质、量、关系、程度四类范畴,将现象或经验纳入到认知中来进行判断,形成命题。但康德为知性设限,将其限制在现象界或经验界,不承认人有智的直觉可以直观到物自体、理性。在袁宗道的“知”的逻辑中,则将现象界与本体界融合为一,跨越了二者的鸿沟,因情念而起的“知”不仅有感觉意,也有认知意,更是一种理性或本体的境界。牟宗三先生论证了中国儒家和佛家哲学中“转识成智”的智的直觉⑩,康德所言的感性、知性乃至于理性(思辨的理性)在佛教言都属于识,均可转识成智;在智的直觉(般若智)的观照下,见到诸法实相,抵达真如之境,也即是见到理性、心性本体。袁宗道“知”的哲学中隐含着上述“转识成智”的逻辑,在“知”上获得理性及其理想存在。

袁宗道强调由情念而“知”的认识与实践逻辑,解构了传统的以心为实体或片面强调心之灵知作用

---

① 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 272 页。
② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 272 页。
③ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 272—273 页。
④ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 273 页。
⑤ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 273 页。
⑥ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 273—274 页。
⑦ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 274 页。
⑧ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 275 页。
⑨ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 275 页。
⑩ 牟宗三:《中西哲学之会通十四讲》,第 137 页。

的理学、心学理路,重建心性本体、理性、自我。其理论上涉及的念、性、心的逻辑机制是精严邃密且富有创造性的。

袁宗道上承孟子,反对“执一”①,在触物遇境之际来阐释“心”为何物:

> 耳目之官不思,而蔽于物。夫当耳听物目视物之际,是渠自见自听,而无关于心耶?心之官则思,夫触物遇境由耳听目见乃思耳,又岂心自思而无阂于耳目耶?此不容不疑者。②

触物遇境关乎耳目与心,耳目感触外物时,无法回避心之作用,但心之“自思”,又必然不能“无阂于耳目”。袁宏道对“自思”提出了质疑,并借用《大智度论》来立论。他认为:“先五识识五尘,然后意识识意识,不能识现在五尘,惟识过去未来五尘”,究其原因是“意识不破”,只有“思之思之,又重思之,一旦豁然,则意根既返其源”,才能使耳目口鼻一时解脱,化掉执著,超越时空,见到实相。③ 袁宗道以唯识论来阐释“心之管则思”的认知机理。所谓破除意识,也即是意根(末那识)消解其遍计所执性,返回到第八识,简而言之,就是要突破认识中的概念体系,见到真性、真理、真心。袁宗道深刻地知道,人们所认知的心体往往是“取物交物之影相”,他说:“心生虚空,虚空立世界,所以道空生大觉中,如海一沤,发则心量之大何如哉!而人乃取物交物之影相,认之为心。如人梦为蚁,渺渺然蚁也,而不知其实人也。”④生而为人,迷失人性是袁宗道眼中的庸常现实,世人无法看到那“心生虚空、虚空立世界”的博大宏伟的主体性力量,而只是在心物交取中体证人心,结果获得的只能是假象。正如无法勘破人梦为蚁的梦境一样,以我为蝼蚁的人生就丧失了人的自我与尊严。那么,欲从幻梦中醒来或是见到真相,就首先要从“取物交物”的幻象中解脱出来。因而,袁宗道主张“知性”与“尽心”。他不仅在情念处去见性见理,而且在“知”的实践中去见性见理——他将佛家的认识论引入到传统的心性建构中。他说:“知性则微云散而太清明,泡沫消而大海现,有不尽其心量者乎?故曰:尽其心者,知其性也。”⑤唯有“知性”“尽心”可以使作为虚象之心浩然充沛,而“真心”与“我”的出现建立在根尘之虚妄的消解与本体实相的显露之上。《读孟子》曰:

> 万物皆备于我矣,此我非形骸之我,如释典所谓常乐我净之我也。万物皆备于我,如释典所谓色身外洎,山河虚空,大地咸是妙明,真心中物也。人恨不能反身耳,若能回光返照,则根尘之虚妄俱消,本地之实相独露,所谓诚也。至此烦恼重障,当下冰释,乐可知矣。其或未然,则又有强恕之渐学焉。我也,诚也,仁也,总一真心,但异名耳。⑥

袁宗道以“常乐我净之我”来阐释“万物皆备于我”中的“我”。这个“我”不是形骸之我,而是妙明真心。五蕴色身乃至色身之外的一切山河虚空大地,都是真心中所现之物。佛家的妙明真心与儒家之“我”以及“诚”与“仁”的道德境界,在彼此阐释中形成了全新的“我”。这个“我”与外物相接,充实宇宙八荒,灌注人文教化,但是其至高境界又是超越诸缘及一切幻象的妙明真心,所谓“色心诸缘即心所使,诸所缘法,唯心所现。汝身汝心,皆是妙明真精,妙心中所现物”⑦。这个“我”在切实的生命实践中超越向自由的本体世界;这个“我”体现着性体与生理,是一种摆脱观念束缚、开拓新的思想与现实疆域的自由意志。当然,这个“我”也包含了儒家道德内涵,比如,袁宗道将孟子“不动心”阐释为情念感物以后的心

① 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 279 页。
② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 277 页。
③ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 277 页。
④ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 278 页。
⑤ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 278 页。
⑥ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 278—279 页。
⑦ 刘鹿鸣译注:《楞严经》,北京:中华书局 2012 年版,第 60 页。

之虚象充实为心体的过程,即所谓“义即是心,求得于心,便是集义”“无功夫如何集义,必有事焉”①,旨在通过及物即事的“义”的行为来阐释心体或建构心体。

由于有佛禅思想的进入,袁宗道以更为丰赡的思维与逻辑机制,将理性与自我提升向一个至高的、玄虚的境界,突破了程朱理学、阳明心学以来的儒家思想藩篱。更重要的是,袁宗道给我们提供了一个敞开的、纯粹的意识结构,我即是理,理即是生理,也即是化生,也即其意识结构的形式。以上这些观念也就成为我们理解袁宗道“从学生理、从理生文”的思想前提。

三、学—理—文诗学逻辑的建构

袁宗道哲学中论证了“直”性、“生理”、妙明真心、“我”等概念,证明了理是客观存在的,在情念上的穷之又穷的认知与实践中,见到真性真心,并在“生理”中成为存在。袁宗道树立了新的理本体与自我以及新的意识结构。“理”是体,也是“生理”这样的存在,理不是天命之理,也非灵知,而是事物自身的生成之理,其中包含着情念感物,但又同时在认知中祛除情识、破除假象、生成新世界的逻辑。这一逻辑也就成为袁宗道诗学中的新逻辑,而有“从学生理,从理生文”之论。② 袁宗道缜密而新颖的“理”的逻辑足以支撑他针对李攀龙和王世贞文学思想中的“理”来创立新论。

李攀龙《赠王世贞序》提出“视古修词,宁失诸理”的主张,袁宗道反对这种割裂理辞、重辞轻理的见解;他也反对王世贞赠李序中“六经固理薮,已尽不复措语矣”的说法,在其“沧溟强赖古人无理,而凤洲则不许今人有理”的无奈与愤懑中,可知他在诗学上对“理”的执着③。这是袁宗道哲学上收获的理性与自我在文学上的必然表现,他理想的文理关系或文道关系是“理充于腹而文随之”④,比如他断言七子派的病源“不在模拟而在无识”——“无识”其实就是无“理”、无自我;讲“理”而反对无识,就是主张树立新的自我与新的“意见”,即“有一派学问,则酿出一种意见;有一种意见,则创出一般言语。无意见则虚浮,虚浮则雷同矣”。⑤ “从理生文”是理性与文心的自然流露,因为袁宗道的理性与自我不具有实体性,而是不断地构成并返回到现象,可以说“从学生理,从理生文”的文学理论命题,蕴藏着深刻的理论意涵,它的出现标志着对以易学为基本逻辑的意—象—言诗学范式的挑战。

七子派重视才情,唐宋派期求于永恒的千古不可磨灭之见,阳明学则偏向于灵知,袁宗道表现出对普遍之理的崇尚——这是迥异于七子派、阳明学、唐宋派的学术气质和文学风尚。袁宗道将对“理”的体察基于情念与物的认知与实践关系中。他的“理”与心性、情念有关,但不直接是心性之体,也不直接是情念;它在情念与物之关系处发端,同时又期望在更普遍的层面上见到真理、真心。“从学生理”,即是表明了“理”的生成性,通过情念及物、“知”的过程,摆脱情识,建构新的理性,上文已有繁复论证。“从理生文”其实就是“直”性“生理”的展开,因为“理”在袁宗道哲学中可表现为独立的、生动的意识结构,而语言文字是它最好的表达形式,它的“生理”形式表现在文学中就是语言化、符号化的存在。理固然是被生的,但理更有其超越的、自生的本性。理表现为自我时,它既不是僵化的实体,也不是存在于碎片之中,体现在文学中就是审美理性与审美意识结构,袁宗道名之为“器识”。理与文在此意义上是统一的。在袁宗道的“从理生文”模式中,文是理生成的语言文字形式。为了获得这种直接性,袁宗道提出“口舌代心论”,堪称“我手写我口”之先声⑥。具体而言,“从学生理,从理生文”的“学—理—文”诗

---

① 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷一九,第 270 页。

② 袁宗道:《论文下》,《白苏斋类集》卷二〇,第 286 页。

③ 袁宗道:《论文下》,《白苏斋类集》卷二〇,第 285—286 页。

④ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷二〇,第 286 页。

⑤ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷二〇,第 285 页。

⑥ 黄宗宪:《人境庐诗草》卷一,民国铅印本。

学逻辑及内涵,可分如下两个方面论述:

其一,先器识而后文。袁宗道新理性表现于诗学,即是主张“士先器识而后文艺”①,这是“由学生理,从理生文”的另一种表达。“器识”即是“学”与“理”在个人那里的体现,或者说是“自我”在及物、审美过程中的存在。《士先器识而后文艺》曰:

> 故君子者,口不言文艺,而先植其本。凝神而敛志,回光而内鉴,锷敛而藏声。其器若万斛之舟,无所不载也;若乔岳之屹立,莫撼莫震也;若大海之吐纳百川,弗涸弗盈也。其识若登泰巅而瞭远,尺寸千里也;若镜明水止,纤芥眉须,无留形也;若龟卜蓍筮,今古得失,凶吉修短,无遗策也。②

袁宗道虽然将文士“器识”也阐释为“莫可涯涘”的“明圣显懿之德”,但“器识”更有其特别的意识结构。袁宗道承认“凝神而敛志,回光而内鉴,锷敛而藏声”的、类似于妙明真心的认识机制,这种认识机制可具有“器具”功能:如万斛之舟,如乔岳屹立,如大海吐纳,可以将一切纳入视野并独立不改,以至重新构成新的现象界。这种认识机制中存在澄明精微之“识”,如登泰巅而瞭远,尺寸千里;如镜明水止,纤芥毕现;如龟卜蓍筮,体现古今得失、吉凶悔吝。所谓“器识”是认识中的框架,对现象界无所不载,如镜子一般作出纤毫入微的判断,如蓍龟一般显现幽微的道理。在此的“器识”也是真我与理的合一,此种文心“杜机葆贞,凝定于渊默之中”③。但“器识”的认知与审美结构则突破了当时占据文坛统治地位的、以“意”为主的、主观倾向明显的艺术思维方式。“器识”也即袁宗道的“自我”,是破除意识、消解根尘虚妄的、从“取物交物”关系中解脱新的“自我”,因而也就决定了在审美取象上的超然的色彩。“先器识而后文”中灌注了“随感辄应”的审美逻辑,突破了七子派的诗学疆域,也以“器识”之功能,超越了唐宋派诗学所秉持的心本体、“真精神”“千古不可磨灭之见”④。

其二,辞达此理。这一命题涉及理与文、理与辞关系等理论问题,其批评矛头指向七子派。李攀龙“视古修辞,宁失诸理”,袁宗道则谓“孔子所云辞达者,正达此理耳,无理则所达为何物乎?”⑤李攀龙疏离理和辞的关系,增强了修辞形式的独立性,而袁宗道证诠孔子“辞达”论而将理、辞视为一体。七子派重视古修辞并不意味着忽视理,在修辞中必有文章之自则,模拟文章的体式与话语也可体现情理、文理,而对于古修辞的重视,正好可以避免文学创作中理念先行、道德为首的形而上学弊端;他们发挥才情,在以古调、古格为崇尚的审美情韵中“随事变化,错理以成章”⑥。但是袁宗道所阐释之理与七子派不同,这种新理性促使他回到辞理关系的本源处,确切地讲是回到真理、真我处,还原到实践过程中。孔子“辞达”论的主旨是放弃过度修辞,在语用中表达意义和道理,而且并不排斥言之有文,所谓“言之无文,行而不远”⑦。这样的辞达论反映在袁宗道诗学思想中,就是反对“以茫昧之胸,而妄意鸿巨之裁”⑧,主张“叙事如画,议论超越”⑨,即在具体事实与判断中体现情理,所谓“从理生文”。我们可以借助维特根斯坦的图像理论来阐释这一命题。维特根斯坦图像论有两个动机,一是语言的意义一定要与表达式的真值有关;二是意义在先,即要求语言表达式或命题陈述句子必须在被确定为真的或假的之前就具有意义。维特根斯坦认为,只有在命题或句子层次上意义才出现,因为只有命题句才能构成有关实在的图

---

① 袁宗道:《士先器识而后文艺》,见《白苏斋类集》卷七,第 91 页。
② 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷七,第 92 页。
③ 袁宗道著,钱伯城标点:《白苏斋类集》卷七,第 91 页。
④ 唐顺之:《答茅鹿门知县》(其二),《荆川先生文集》卷七,四部丛刊本。
⑤ 袁宗道:《论文下》,《白苏斋类集》卷二〇,第 286 页。
⑥ 李梦阳:《论学上篇》,《空同集》卷六六,四库全书本。
⑦ 左丘明传、杜预注、孔颖达正义:《春秋左传正义》,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 1024 页。
⑧ 袁宗道:《论文下》,《白苏斋类集》卷二〇,第 285 页。
⑨ 袁宗道:《论文上》,《白苏斋类集》卷二〇,第 284 页。

像,语言以其自身逻辑形式来推演出事实、对象。“从理生文”意味着语言肯定是有意义的,而且在表达时一定是意义在先的命题句。它或“叙事”,它或“议论”,而不是“妄意鸿裁”;它排除个人虚妄意念,通过叙事或议论,首先以逻辑形式、命题图像整体性地将对象纳入思考。“从理生文”过程中,“理”具有逻辑形式的功能,在辞理关系上,排除情念后的语词,呈现为命题或句子,而非单个意象,在“理”的惯性下,单纯对象得以被重新组织,来建构新世界。当然,这个“理”不是形而上的“理”的实体,它发挥着逻辑形式的作用形成句子,正所谓“命题的图像乃是那可以在还未与实在进行比较之前就描画此世界的逻辑的图像。也正是因为这样一种根本的在先性,逻辑本身或逻辑形式本身无法被命题像事态那样地表达出来,而只能通过‘音节清晰地说出’和形成命题而自发地被显示出来。”①

值得深思的是,袁宗道也提出他的“口舌代心”论,重视日常语言,深化“辞达”论。可概括为四个方面:(1)袁宗道依然以三代之文为“辞达”的典范,他说:“唐、虞、三代之文,无不达者”;(2)指出时有古今,语言也有古今,语言因时而变的道理,他说:“今人读古书,不即通晓,辄谓古文奇奥,今人下笔不宜平易。夫时有古今,语言亦有古今”;(3)指出上古言文一致的事实,所谓“今人所诧谓奇字奥句,安知非古之街谈巷语耶?”(4)指出语言表达中音节或口舌之语的趋真性,袁宗道说:“口舌代心者也,文章又代口舌者也。展转隔碍,虽写得畅显,已恐不如口舌矣,况能如心之所存乎?”②即是说,口舌之语最能接近“心之所存”。维特根斯坦有类似的言论:“人具有去构造语言的能力;凭借这种能力,每个意义都能被表达出来。而且,在这样做的时候,不需要预知每个词是如何意谓的以及意谓着什么。——这正如人们在不知道每个单音是如何发出的情况下能够说话一般。”③袁宗道“从理生文”观念中包含的“辞达”论、“口舌代心”论与维特根斯坦“命题图像论”存在某种一致性。袁宗道在哲学和语言观念的洞察力,使他成为诗学史一个继李贽以后的关键人物,因而能在辞理关系上陵越七子派,也从根本上消解了七子派模拟古人言辞的合理性,将对古调或古音的追求落实在“口舌”之间。

四、由意到念的意象论转向

袁宗道“随感辄应”的意识结构影响了他的审美方式,在“器识”为范型的认知与审美方式中表现出特别的理论气质,我们简称为从意到念的诗学转向。其主要内涵是:一种超出天地之理与新自我的出现,突破了传统的易学逻辑;在意象论方面,主体之“意”得以淡化,在情念引导下重建意象生成范式。袁宏道、袁中道、竟陵派步武其后,形成了意象论的新方向。

真心、真理与自我如何显现出来是袁宗道重要的哲学话题,他论证了超越天地的自我与理,已然突破王、李之学的笼罩。王、李之学都借助易学理路构建新思,袁宗道思想则突破了易学藩篱。王阳明《传习录》说:“我的灵明,便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明,谁去仰他高? 地没有我的灵明,谁去俯他深? 鬼神没有我的灵明,谁去辩他吉凶灾祥? 天地鬼神万物离却我的灵明,便没有天地鬼神万物了。”④也即是说天地鬼神与自我灵明不仅一体化地存在,而且正是人心赋予天地鬼神高低吉凶等秩序。“良知是天理之昭明灵觉处,故良知即是天理。”⑤良知可以“无知”地作为本体存在,“无不知”地发用,“先生曰:‘无知无不知,本体原是如此。譬如日未尝有心照物,而自无物不照。无照无不照,原是日的本体。良知本无知,今却要有知;本无不知,今却疑有不知。只是信不及耳!’”⑥这一思路也即是《易·

---

① 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),北京:商务印书馆 2018 年版,第 146 页。
② 以上袁宗道语皆见于其《论文上》,《白苏斋类集》卷二〇,第 283 页。
③ 张祥龙:《从现象学到孔夫子》(增订版),第 146 页。
④ 王守仁撰,吴光、钱明、董平、姚延福编校:《王阳明全集》上,上海:上海古籍出版社 2011 年版,第 141 页。
⑤ 《王阳明全集》上,第 81 页。
⑥ 《王阳明全集》上,第 124 页。

系辞》中所说的"《易》无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故,非天下之至神,其孰能与于此?"①易道本体就是无知无为而又感通天下,无所不知,王阳明将上述易学逻辑移植到了他的良知或心本体。

李贽借助易学模式在人的具体实践中阐释本体和本源。李贽认为,世界大化依赖于感应,而这感应必须发自真心。他说:"天下之道,感应而已","夫感应乃天下之常理,而悔害亦常在感应之中"②,这是以易道中的感应来阐释天下之道。在《乾》卦评说中进一步讨论什么是本体,李贽说:"夫天者,万物之一物,苟非统以乾元,又安能行云施雨,使品物流通形著而若是亨乎!"主张乾元统天,乾元是世界的本体,即"万物统体一乾元"。乾元就是"乾道之始终",也即自然变化。在此变化中"一物各具一乾元",既统体于乾元,又能各有殊异。因为不同时位而有异,也由于保合太和而有同。李贽反对"以乾为天,以万为物,以圣人能宁万国"的观点,重新阐释"大哉乾元,万物资始"这一命题,消解了天与圣人的神话,在此基础上,进一步推出"一元统天而万化生于身"的观点③,于易道哲学框架下,充分发扬人的主体性、肉身性、社会性。

在袁宗道的本体论中,以为天、地、人都在道中,人可化育天地,但其动力和本源又在道中,这就预设了一个超越于天、地、人之上的抽象之道。他在《读〈论语〉》中说:"天地在虚空中,人在天地中,而虚空入在道中。虚空之在道中,若一泡之在大海耳,则天地与人又可知矣。然人又能包罗虚空,而位育天地。此非人之能,乃道者能耳。"④意谓天地在虚空中,虚空入在道中,虚空之于道如一泡在大海中;而人能包罗虚空,位育天地,都是道使之然。这就是说,人给以天地秩序与价值甚至可以包罗虚空,但是人需要超离于人的道来指引,从而悬置了超出人之"位育天地"功能的一个理,这就是说,袁宗道所谓"道"或"理"已然超出了"天地秩序"范围。至于袁宏道,他在万历二十五作《与仙人论性书》,与吴观我讨论性命,以"天地不能载"的"真神真性"为本体⑤,这一本体超拔于王学构建的心体,相对于李贽对心体的消解,袁宏道重建了依托佛家的、超越易道的形而上本体。在心性论方面,他在《珊瑚林》中也论及"诚意",主张"穷究这意念从何起,从何灭,是因缘生,是自然生"云云⑥,与袁宗道"情念"论颇为一致。

在易学逻辑统摄下的诗学中,重视审美主体的意向性,心物之间是直接的化生关系;袁宗道、袁宏道以新形而上学超越易学逻辑之后,传统的心物关系被目之为一种假相,需要在感觉、认知的过程中去破除——与物相感的过程同时又是情念"穷之又穷"的过程。作为袁氏兄弟思想先导的李贽在诗学与审美上是个转折性的人物,他主张"无意于文",开始摆脱意、象、言一体化的逻辑。他所意识到的意念是些无状可怪之事、欲吐而不敢吐的感受,所谓"时时有许多欲语而莫可所以告语之处,蓄极积久,势不能遏"。⑦ 这些观念是超越于人的认知的、不可轻易意象化的胸中之蓄积。正如李贽要消除一切虚假道理一样,他所阐释的意象首先是情感的现实。在形式论上,李贽也一扫首尾呼应、偶对密切、因循法度、虚实委蛇等种种弊病,否定了创作中的"穷巧极工"的技术论⑧,其实质是,颠覆了前后七子,甚至包括唐宋派在言、意或理、辞方面包括意象在内的理论设想。袁宗道在诗学与审美上深得李贽精髓,进而建立了学—理—文诗学逻辑,其核心是重视情念,以佛禅的意识结构与及物方式来超越传统意象论,并构建了可上手操作的诗学范型。

袁宏道破除情识的方法更进一步,并落实于语言,提出"情与境会"论。"情与境会"论处理的是心

---

① 王弼注,孔颖达疏:《周易正义》卷七,北京:北京大学出版社 1999 年版,第 284 页。
② 张建业主编,邱少华注:《李贽全集注》第 15 册,北京:社会科学文献出版社 2010 年版,第 184 页。
③ 以上李贽语皆见于《李贽全集注》第 15 册,第 5 页。
④ 《白苏斋类集》卷一七,第 242 页。
⑤ 钱伯城笺校:《袁宏道集笺校》卷一一,上海:上海古籍出版社 2008 年版,第 490 页。
⑥ 袁宏道:《珊瑚林》上卷,明清响斋刻本,第 5 页。
⑦ 李贽:《杂说》,《焚书》卷三,北京:中华书局 1975 年版,第 97 页。
⑧ 李贽:《焚书》卷三,第 97 页。

识与相之关系。袁宏道在《叙小修诗》称其弟之作:“大都独抒性灵,不拘格套,非从自己胸臆流出,不肯下笔。有时情与境会,顷刻千言,如水东注,令人夺魄。”①江盈科《敝箧集引》中引述了袁宏道的话说:“夫性灵窍于心,偶于境。境所偶触,心能摄之;心所欲吐,腕能运之。……以心摄境,以腕运心,则性灵无不必达,是之谓真诗。”②他们所谓性灵就在心与境之间,因而主张“情与境会”“以心摄境”。唯识家认为,万法唯识,一切感觉与意识所知觉到的相都可称为境。心识与相不离,根与尘不离;境相对于心不是他者,也不是真相,而是一种起于心识的幻象。袁宏道在审美上如何“摄”与如何“会”正是唯识学的理路,这种会合既非自然而然,也非生天生地,更非修炼性命,而是即心即相。首先表现为破除言行情境上的妄念,“认言行情境者,名妄念;不认言行情境者,名业识。业识乃第八识,是浑浑沦沦的,故不在言行情境上。”③这也意味着,情与境会、以心摄境就是使情与境(因识而起的相)彼此超离显豁,即发挥感觉情识,融摄诸相,突破六识而见真相。因而两者之关系,既非认知与被认知,也非彼此交融化生,而是破除六识,破除我相,破除我法二执,亲证唯识,企图在佛家智慧的光照之下重建意象世界。袁中道既反对儒家“执有之累”,反对外道“欲一切取而空之”,也反对道家“塞念杜机”④,他推崇圣人式的“泊然耳,泯然无寄”⑤,即停留在这种无喜怒的泯然之境,通过抽象广大的理,消解了作为情绪的喜怒。他兼综儒佛道,采取了折中的办法,将心性本体落实在圣人那里,其《人心》篇论及“人心”之存在,重视“任事”,主张理事合一。他在诗学上重新重视“意”,有“意有所喜,笔与之会”⑥、“取裁肸臆,受法性灵,意动而鸣,意止而寂”之论⑦,不过,中道所谓“意”已经含蕴了“情念”之精神。竟陵派人物钟惺、谭元春的诗学方法或审美方式也延续三袁理路,他们的审美方式也抛弃了化生式的心物关系,转而建构为去除心体遮蔽而显现妙明真心及真相的心物关系模式,从而去获得“一情独往,万象俱开”的、祛除障碍、性灵开显、游于寥落之外的审美境界⑧。

无论是竟陵派还是公安派,他们在审美意识结构与意象上都呈现出与七子派、与唐宋派不同的范式与趣味。袁宗道情念论的解构性与建构性都很强悍,七子派建立的那一套诗学话语体系,包括其意象方式均被整体地超越了。李梦阳《化理》上下篇,将阴阳、五行理论运用于对世界的勘察和解释中,其易学中流露出新的理性色彩与思想活力。在《异道篇》李梦阳反对所谓佛家有体无用的说法,认为佛家无用即无体,无用就是心死,心死当然无体;儒家虽然以寂然不动为体,但能发挥感而遂通之用,执一而驭万,一致而百虑,真正的生命本体正是在这发挥主体能动作用的实践之中⑨。因此,李梦阳在诗学上就必然表现为“情者动乎遇”、会心而“随遇而发”⑩,这也就奠定了七子派大体以易学为主干的审美逻辑,即崇尚情思遇物而动时的感受与感悟。李攀龙也有类似主张,他所理解的创作行为与审美方式是包含“属类比事,结撰至思”“经营于将迎之间”的艺术活动⑪。王世贞主张在学古的前提下“一师心匠,气从意

---

① 《袁宏道集笺校》卷四,第 187—188 页。

② 黄宗羲编:《明文海》卷二七〇,四库全书本。

③ 袁宏道著,王闰吉校释:《袁宏道〈珊瑚林〉〈金屑编〉校释》,北京:中国社会科学出版社 2017 年版,第 56 页。

④ 袁中道:《圣人之喜怒不系于心论会试》,袁中道著,钱伯城标点:《珂雪斋集》卷二〇,上海:上海古籍出版社 1989 年版,第 834 页。

⑤ 袁中道:《圣人之喜怒不系于心论会试》,《珂雪斋集》卷二〇,第 835 页。

⑥ 袁中道:《中郎先生全集序》,《珂雪斋集》卷一一,第 522 页。

⑦ 袁中道:《宋元诗序序》,《珂雪斋集》卷一一,第 498 页。

⑧ 谭元春:《汪子戊己诗序》,谭元春著,陈杏珍标校:《谭元春集》卷二三,上海:上海古籍出版社 1998 年版,第 622 页。

⑨ 李梦阳:《异道篇》,《空同集》卷六六,四库全书本。

⑩ 李梦阳:《梅月先生诗序》,《空同集》卷五一。

⑪ 李攀龙:《送宗子相序》,李攀龙著,包敬第标校:《沧溟先生集》卷一六,上海:上海古籍出版社 2014 年版,第 500 页。

畅,神与境合”①,强调主体在审美中的自由与理性认知,写“天地委和之气”②,或抵达“冥通于性灵”的审美境界。③ 尤其是在王世贞这里出现了重“意”倾向,并且有“意必象副”之论,强调意象融适,声色俱在,这也是何景明“意象应曰合,意象乖曰离”之论的发展。李贽在哲学上虽然未能与这种易学逻辑决裂,但在诗学上却宣告了这一逻辑的失效。袁宗道情念论与李贽“最初一念之本心”有关,但它却超离了儒家乾坤,去更加博大的虚空中去寻找新理性与新自我,借力佛禅,探究意象新范式。虽然袁宗道所玄想的那个超出天地秩序的理或道是否真的存在引人质疑,但他在思想与境界上的超越性追求,以及由此而引发的自我意识结构重建、诗学话语与意象论转型堪称晚明时代文学思想领域中的重大变革。

From Will to Thinking：Yuan Zongdao's Theory of Emotional Thinking and His New System of Poetical Discourse

Li Ruiqing

(*Research Institute of Chinese Culture*, *Beijing Language and Culture University*, *Beijing* 100083, *China*)

Abstract：Yuan Zongdao（袁宗道）intensively engaged himself in the study on the nature of human life（性命之学）, from the intuitive knowledge（良知）of human nature and the exhaustion of emotional thinking（情念）, to the inherent nature（直性）of human beings and the truth of life（生理）. He found that human nature was neither good nor evil, and reestablished the relationships among human nature, mind（心）and emotional thinking. On the basis of the emotional thinking with response along with feeling（随感辄应）, he established the subject of mind（心性本体）and self（自我）through the process of “knowledge”（知）. He explained what “mind” was when people contacted an object or encountered a situation（触物遇境之际）, and also explained the cognitive mechanism in which “the management of mind led to thinking” with Cittamatra（唯识论）. He believed that the emergence of “true mind”（真心）and “self”（我）depended on dissolving the illusions of what people perceived with（根）and what were perceived by people（尘）, and on revealing the realities of the subject（本体实相）, thus establishing a new subject of truth（理本体）and a new structure of consciousness. Based on this, Yuan held the view of “obtaining the truth from learning, and naturally producing articles from the truth”（从学生理,从理生文）, which included a cognitive mode and an aesthetic mode with “capability and judgment”（器识）as the model, and also a linguistic view that “clear and proper expressions can reach the truth”（辞达此理）. Yuan demonstrated the universally-existing truth and created a new self that transcended the order of heaven and earth. He made a breakthrough in Wang Yangming's（王阳明）and Li Zhi's（李贽）poetics, which constructed new ideas by way of Yiology（易学）, brought about a significant change in the discourse system of poetics, and completed the transformation of imagery theory（意象论）from will（意）to thinking（念）.

Key words：response along with feeling；break up consciousness；propositional image；new imagery theory

(责任编辑　郑　园)

① 王世贞:《艺苑卮言》,丁福保辑:《历代诗话续编》(中),北京:中华书局 1983 年版,第 964 页。
② 王世贞:《芙蓉社吟稿序》,《弇州四部稿》卷六六,四库全书本。
③ 王世贞:《余德甫先生诗集序》,《弇州四部稿续稿》卷五二,四库全书本 。